érudit
www.erudit.org

Article

« La religion, gestionnaire du sacré »

Ouvrage recensé :

Guy Ménard, *Petit traité de la vraie religion à l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le vingt et unième siècle*, Liber, 230 p.

par Isabelle St-Amand

Spirale : arts • lettres • sciences humaines, n° 184, 2002, p. 35-36.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

http://id.erudit.org/iderudit/17136ac

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. *Érudit* offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Document téléchargé le 16 novembre 2015 06:36

LA RELIGION, GESTIONNAIRE DU SACRÉ

PETIT TRAITÉ DE LA VRAIE RELIGION À L'USAGE DE CEUX ET CELLES QUI SOUHAITENT COMPRENDRE UN PEU MIEUX LE VINGT ET UNIÈME SIÈCLE de Guy Ménard
Liber, 230 p.

Penser le sacré en tant qu'expérience consiste à repérer l'essence du phénomène religieux et de ses caractéristiques à travers la diversité de ses manifestations. Dans son livre, Ménard tient à donner, en les illustrant, divers outils et notions pour mieux saisir le rôle, le sens et la signification de la religion dans la culture actuelle. Il espère dissiper l'idée qui tend à confondre la religion et les formes religieuses de la tradition judéo-chrétienne, notamment au Québec. Selon lui, la religion serait une dimension fondamentale constitutive de l'être humain, au même titre que la psychologie, l'économie et la sociologie. C'est donc dans l'espoir de repérer de nouvelles formes de religion que Ménard s'inspire d'une conception de la religion englobant une réalité beaucoup plus large. Il entreprend de « *revenir à la source de toute réalité religieuse authentique, c'est-à-dire l'expérience même du sacré* », et définit la religion « *comme la gestion de l'expérience du sacré* ».

Toutes les traditions religieuses ont eu recours à différents icônes, mythes et rituels pour accéder au sacré. L'efficacité de l'icône, « *sorte de tremplin vers l'invisible* », ne réside pas dans sa matérialité mais bien dans la capacité de celle-ci à symboliser infiniment plus qu'elle-même. Pour sa part, le mythe est un récit sacré et pourvoyeur de sens ayant pour fonction principale non pas d'expliquer les phénomènes, mais plutôt d'exprimer l'expérience des humains dans le monde, plus particulièrement leur expérience du sacré. Quoi qu'on en pense, le mythe est loin d'avoir été délaissé au profit de la modernité et des avancées de la science. On n'a qu'à songer au mythe américain ou aux mythes fondateurs de pays, dont celui du Québec, qui restent encore bien vivants, ou encore à celui de la Science, du Progrès et de la Technologie, duquel on attend aujourd'hui la même chose qu'on attendait autrefois des dieux. Enfin, les rites nous font sortir du quotidien pour nous redonner l'expérience intense et vitale qui a donné naissance au mythe. Ils donnent un surplus de sens à des événements particuliers. Nos sociétés marquées par les valeurs de la modernité souffrent d'un « *déficit de symbolisation rituelle* », compensé tant bien que mal par des démarches spontanées de ritualisations initiatiques, observables entre autres chez les jeunes de la rue. La recrudescence de la demande rituelle qu'on observe de nos jours se manifeste de différentes façons. Mais puisqu'une culture n'improvise pas du jour au lendemain ses lieux de ritualisation ni ses rituels, nombre de nos contemporains encore ont recours à ceux de l'Église (baptême, mariage, funérailles) même s'ils n'adhèrent pas forcément au contenu doctrinal explicite de celle-ci.

La dialectique du sacré et du profane

Penser la dialectique du sacré et du profane, c'est tenter de saisir l'expérience du sacré « *de manière à la fois plus dynamique et à la fois plus enracinée dans le tissu socioculturel des groupes humains, pour ainsi dire dans le mouvement perpétuel où on peut la repérer à travers l'histoire* ». Ainsi, alors que le profane est le « *lieu* » où l'on vit, le sacré, lui, est l'« *espace* » d'où l'on tire ses raisons de vivre. Pour tenir en respect la puissance du sacré, l'humanité l'enferme dans l'interdit. Le profane, pour se revivifier, doit de temps à autre retourner à la source de la puissance du sacré en transgressant les interdits. Le rôle de la religion serait de gérer la circulation entre ces deux sphères, fonction assurée par certains personnages et pratiques rituelles. Prêtres, gourous et sorciers, ces personnages à la fois vénérés et craints, servent d'intermédiaires entre l'humanité et les puissances du sacré. Les déplacements de l'expérience du sacré repérables à notre époque ont fait apparaître de nouveaux pontifes : médiums et astrologues, mais aussi *stars* et *sex symbols* qui, par leur charisme ou leurs accomplissements singuliers, vivent dans un univers différent du nôtre, échappant aux normes de la vie profane. Les vedettes ont pour rôle de nous faire accéder au sacré à travers une des hiérophantes contemporaines (concert d'Iron Maiden, méga *party* Black and Blue, match de la Coupe mondiale de football, etc.). On le voit, le sacré de transgression serait l'affaire des vedettes, celui de respect appartiendrait au monde clérical.

Pour la majorité des humains, la transgression des interdits se vit le plus souvent à travers la fête. La fête, moment de débauche où l'on échappe à la logique productiviste du travail, se caractérise par la permissivité et l'excès, « *excès de dépense, de bouffe, de boisson, de danse, de soleil, de farniente — ou de sexe* ». La fête, que ce soit un carnaval, un souper entre amis ou une nuit *rave*, réactualise un mythe d'origine, dissout les rigidités de la vie profane et amène la possibilité d'un nouveau commencement. Évidemment, la transgression de l'interdit du sacré ne vient pas sans risques, et on subit parfois des « dommages collatéraux » au contact de l'exubérance de la vie. Chaque année, le carnaval de Rio fait des centaines de morts. À moindre échelle, on pense à un *party* de bureau ou à une *overdose* lors d'un spectacle rock. La fête perpétuelle, utopie souvent entretenue par le XX^e^ siècle, serait insensée car elle dissoudrait la dialectique entre le sacré et le profane. En effet, « *[l]a fête, en tant qu'expérience du sacré, n'a de sens que dans la mesure où elle est la transgression* ponctuelle *d'un interdit que la vie profane doit* habituellement *respecter, ne serait-ce que pour en conserver le désir intact* ».

« *La différence entre l'expérience domestique du sacré et sa contrepartie sauvage ne tient pas essentiellement à* l'intensité *de leurs formes mais bien plutôt à* l'intentionnalité *de leurs manifestations.* » Par exemple, certains rites de religions brésiliennes d'origine africaine, déchaînés à nos yeux, sont en fait domestiqués au sens où ils sont parfaitement intégrés au sein de la communauté qui les pratique. Le sacré sauvage, quant à lui, pourrait être vu comme une entrée dans le sacré sans intention de retour. Dans cette perspective, l'usage de drogues et d'autres substances hallucinogènes, notamment parmi les jeunes de notre époque, ne pose pas de problème en soi, mais plutôt du fait de l'absence de « mode d'emploi domestique » qui guiderait le retour au profane. Si nous admettons facilement l'utilité de la fonction domestique de la religion, nous avons par contre du mal à accepter celle des institutions de qui relève cette fonction. Notre mépris des institutions se heurte toutefois à l'incontournable paradoxe : une expérience instituante meurt si elle refuse de s'instituer, mais donne inévitablement naissance à de l'institué dès qu'elle se prolonge. Il arrive souvent que les institutions enracinées dans la vie profane finissent par étouffer l'intuition fondatrice qui les a fait naître. Néanmoins, il reste que leur but premier est de permettre à celle-ci de survivre et de se poursuivre, d'en favoriser la réactualisation grâce aux mythes et aux rituels. Le tam-tam montréalais, forme de religiosité urbaine qui dure depuis des années, illustre bien le caractère indispensable de l'institution quand il s'agit de rendre l'expérience du sacré accessible à un grand nombre de personnes.

La religiosité postmoderne

On remarque de nouvelles formes d'une religiosité diffuse à travers de nombreux lieux de la culture contemporaine, comme en témoignent la fascination pour les extraterrestres, les nouvelles réalités

virtuelles de même que les diverses superstitions vivantes dans toutes les couches de la société. Parmi les principales ruptures susceptibles d'influer sur l'économie postmoderne de la religion, on pense à l'effritement des « grands récits » fondateurs, à leur désancrage par rapport aux institutions, au caractère éphémère des nouveaux mythes et à l'inversion de la séquence entre le mythe et le rituel. Présent dans toutes les traditions religieuses, le syncrétisme deviendrait un trait habituel et délibéré de la religiosité postmoderne. De plus, les nouvelles formes mythiques et rituelles engendrées par la postmodernité auraient souvent un caractère tribal, comme en témoignent les tatouages et les *piercings* et le culte voué à *Star Trek*, aux *X-Files* ou aux *raves*. Vu le caractère mouvant et non exclusif de l'appartenance aux nouvelles tribus de la modernité, il est possible d'adhérer à plus d'un univers mythique tribal sans que le passage d'un univers à l'autre cause problème. Enfin, la religiosité postmoderne se caractériserait par sa légèreté, résultat d'une conscience aiguë et tragique de l'inévitabilité de la mort, ainsi que par un hédonisme généralisé : « Mangeons, buvons, dansons, parce que demain… »

Dans l'histoire des civilisations humaines, les religions ont souvent été associées à de sombres visées : cannibalisme, bûchers des hérétiques, croisades, etc. Le caractère ambivalent du sacré est également visible dans la popularité des figures diaboliques comme Dart Vader, Ozzy Ozbourne et Charles Manson, qui hantent l'imaginaire de notre époque. La tradition judéo-chrétienne, nourrie par la grandiose utopie d'un projet tout entier orienté vers le Bien, a redéfini le pôle du sacré en y incluant uniquement les côtés positifs de la vie profane et de la vie sacrée, et en le « rebaptisant » *saint* plutôt que *sacré*. Le pôle positif du sacré entièrement occupé par Dieu a entraîné une « *désacralisation de l'existence* ». D'autres traditions religieuses, pour leur part, ont reconnu l'inévitable part d'ombre que comportait aussi leur expérience du sacré et ont tenté de négocier avec elle pour en limiter les effets destructeurs.

Vu la diversité des représentations du sacré, Ménard suggère de « définir » Dieu comme une icône. L'âme, pour sa part, exprimerait l'idée que les humains se font d'eux-mêmes et de ce qui restera d'eux après la mort. Notre conception de l'âme se rapprocherait de celle de Qohélet, penseur juif qui écrivait il y a trois mille ans : « *Va, mange avec joie ton pain et bois de bon cœur ton vin […]. Tout ce que ta main trouve capable de faire, fais-le par tes propres forces; car il n'y a ni œuvre, ni bilan, ni sagesse dans le séjour des morts où tu t'en iras* » (Qohélet, 9, 5-7; 10). En fin de compte, la religion serait d'abord et avant tout « *une dramatique de salut* ». En effet, si toutes les religions ne promettent pas le salut personnel à leurs adeptes, toutes, sans exception, leur offrent une raison de vivre et de mourir. La vraie religion, conclut Ménard, serait ce qui fait vivre les humains au maximum et les rendrait sereins devant la mort, peu importent le lieu où elle s'installe et la forme qu'elle prend.

ISABELLE ST-AMAND

LA RELIGION ET SON DOUBLE

LA RELIGION DANS LA DÉMOCRATIE de Marcel Gauchet
Gallimard, « Essais », 175 p.

Qu'est-ce qui lie des choses en apparence si opposées que l'État et la religion? C'est à cette question que répond Marcel Gauchet dans *La religion dans la démocratie*, en insistant, contrairement à ce que l'on fait habituellement, sur ce que doit l'État républicain au christianisme. Cette étude permet à Gauchet de rendre compte, dans un deuxième temps, des conséquences pour le monde contemporain de la perte de transcendance liée à l'essoufflement de la querelle qui a opposé l'État et la religion depuis quatre siècles.

Laïcisation

Avant d'aborder la partie historique de son exposé, Marcel Gauchet précise l'objet du parcours qu'il nous propose, qu'il appelle d'abord « *processus de sortie de la religion* ». Si les termes de sécularisation ou de laïcisation peuvent se montrer adéquats pour décrire la surface de ce processus, ils restent incapables de rendre compte du dynamisme qui lie l'État et la religion au cours de ce processus : « *Sortie de la religion ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante […] et où elle définit l'économie du lien social.* » Ce qu'analyse ici Gauchet avec beaucoup de finesse, c'est le double mouvement de secondarisation et de privatisation du religieux par l'État, mouvement qui peut se mesurer tant sur le plan politique que sur le plan civil.

Bien que les premiers mouvements du processus de sortie soient antérieurs, Gauchet en voit la première manifestation lors de la fin des guerres de Religion en 1598. L'Édit de Nantes marque en effet l'avènement d'une nouvelle conception du partage des pouvoirs entre l'État et l'Église. Cette nouvelle conception de la politique s'appuie d'une part sur l'ascendant que prend le pouvoir séculier sur le pouvoir religieux, en se montrant capable de maîtriser le conflit qui oppose les catholiques et les protestants, et d'autre part sur une nouvelle conception de la religion qui incorpore les réflexions des théologiens protestants, qui s'élevaient contre les prétentions hégémoniques du clergé catholique.

Absolutisme

C'est par un rééquilibrage des pouvoirs, imposé par un pouvoir d'État en train de s'instituer, que l'État réussit à dépasser les antagonismes qui avaient nourri les conflits religieux de la deuxième moitié du XVI^e^ siècle : « *La raison d'État est la réponse politique à la déraison belliqueuse de la foi dont témoigne l'affrontement des confessions.* » Ce nouveau pouvoir d'État réussit à établir un nouveau pacte avec le pouvoir religieux, où ce dernier se voit non pas soumis, mais plutôt englobé : si « *l'Église est dans l'État, l'État n'est pas dans l'Église* ». Déjà l'État se sépare de l'Église.

C'est au terme de deux siècles de luttes et de tractations, porté par le mouvement de rationalisation des Lumières et achevé par le coup de force de la Révolution française, que l'État arrive à définir et à affermir sa domination du pouvoir religieux. Marcel Gauchet insiste particulièrement sur ce moment où le pouvoir d'État et le pouvoir religieux arrivent à un équilibre entre la domination et la liberté : « *Sur ce point plus clairement encore que sur d'autres, on mesure combien l'entreprise révolutionnaire a consisté à sortir le papillon étatique de la chrysalide royale.* » Cette métaphore, dans un texte qui en est pratiquement dépourvu, nous fait bien voir la dialectique particulière qui lie l'État à la religion. C'est ce mouvement particulier, fait de domination mais aussi d'intégration et de dépassement que tente de nous faire voir Gauchet par son exposé historique. Tout en dépassant la religion, l'État s'en inspire.

Libéralisme

Mais le mouvement d'accélération historique dû à la Révolution allait emporter ce fragile équilibre, comme il a emporté beaucoup d'autres choses. Dans les années qui ont suivi la Révolution, les rapports de la religion et de l'État ont connu deux phases. La première, définie par la Constitution civile du clergé, tente de dépouiller l'Église de toute influence qu'elle pourrait avoir sur le plan politique. La religion est en quelque sorte évacuée de l'État. Ensuite, portée par le mouvement pacificateur du Consulat, l'Église est réintégrée dans l'État, mais au prix d'un encadrement strict : « *Domination de l'État sur l'Église et prédominance de l'Église dans l'État.* »

Marcel Gauchet passe sur le XIX^e^ siècle pour s'arrêter aux circonstances qui ont préparé l'adoption des lois de 1905 et 1906 qui marquent l'aboutissement de la phase libérale. Il s'arrête un